

Marcello Tozza

(Universidad de Málaga)

DIONISO MICENEO:

RAPPRESENTAZIONE RITUALE DELLA MORTE

NELL'ETÀ DEL BRONZO EGEO

Durante la campagna di scavi condotta dal 2007 a La Canea, in un ambiente appartenente all'ultima fase della dominazione micenea del palazzo (secolo XIII a. C.), sono apparsi i resti di ossa animali ed ossa umane: queste ultime appartenevano al corpo di una giovane donna che, come gli stessi animali, è stata smembrata¹; si tratta di dati che hanno imposto nuove riflessioni su temi estremamente delicati, riguardanti il sacrificio umano ed il culto a Dioniso nell'età del bronzo egeo.

Tracce di possibili sacrifici umani, appartenenti ad un periodo anteriore all'occupazione micenea di Creta, erano già state rinvenute alla fine degli anni '70: ad Anemospilia (Archanes), all'interno di un ambiente distrutto dal terremoto che pose fine al periodo dei primi palazzi minoici (secolo XVIII a. C.), è stato trovato, su di una piattaforma, lo scheletro di un uomo di circa 18 anni assieme ad un pugnale²; a Cnosso, in un ambiente appartenente al periodo finale dei secondi palazzi minoici (secolo XV a. C.), sono venute alla luce ossa di bambini d'età probabilmente inferiore ai 10 anni, con segni lasciati da lame che hanno fatto pensare ad un rito cannibalico³.

1 M. ANDREADAKI-VLAZAKI, "Sacrifices in LM IIIB: Early Kydonia Palatial Centre", *PASIPHAE* 9 (2015), pp. 27-42.

2 Y. SAKELLARAKIS, E. SAPOUNA-SAKELLARAKI, *Archanes. Minoan Crete in a new light*, Athens, 1997, pp. 268-311.

3 P. WARREN, "Knossos: new excavations and discoveries", *ARCHAEOLOGY* 37/4 (1984), pp. 48-55.

Rituali di smembramento e omofagia non possono non far pensare al mito orfico secondo cui Dioniso, ucciso dai Titani, viene fatto a pezzi e divorato dagli stessi, e tracce significative del culto ad un “Dioniso miceneo” sono affiorate dai testi in Lineare B, in quanto il nome del dio è stato ritrovato in tre diverse tavolette⁴.

Nella tavoletta di Pilo Xa 102, il teonimo fu rinvenuto isolato, nella forma *di-wo-nu-so-jo* (genitivo). J. L. Melena Jiménez ha proposto di ricostruire l'espressione *di-wo-nu-so-jo e-ka-ra* (Διονύσου ἐσχάρα), indicante un “braciere” o “altare” del dio Dioniso, ipotizzando un'originaria unione del documento in questione, riclassificato come Ea 102, con la tavoletta Ea 107; in questo caso, considerando *e-ka-ra* come corrispondente al dativo greco ἐσχάρα, al dio verrebbe offerto del grano⁵.

Troviamo *di-wo-nu-so* in un'altra tavoletta di Pilo (Xa 1419), seguito, nel rigo successivo, dalla forma *tu-ni-jo*; nel verso della stessa tavoletta sono presenti altre due forme: *i-pe-ne-o* e, al secondo rigo, *wo-no-wa-ti-si*. Purtroppo, tutti questi termini sono immediatamente seguiti dal margine rotto della tavoletta, il che consente unicamente due considerazioni, tuttavia di una certa importanza: nel primo termine, in dativo, si può riconoscere il teonimo in questione, pur considerando la possibilità che fosse seguito dal sillabogramma *jo* (in questo caso, si tratterebbe nuovamente di un genitivo, come nel documento precedente); nell'ultimo termine, ammettendo una relazione tra il retto ed il verso della tavoletta, potremmo notare già una relazione tra il dio ed il vino, giacché sembra trattarsi di un dativo plurale in cui si riconosce il miceneo *wo-no*, che corrisponde al greco οἶνος⁶.

4 G. CASADIO, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma, 1994, pp. 9-50. L. GODART, A. SACCONI, “Sacrifice humain et culte de Dionysos”, *PASIPHAE* 9 (2015), pp. 85-90.

5 J. L. MELENA JIMÉNEZ, “24 joins and quasi-joins of fragments in the Linear B tablets from Pylos”, *MINOS* 35-36 (2000-2001), pp. 357-369.

6 F. AURA JORRO, *Diccionario micénico*, Madrid, 1985, I, pp. 183-184.

Nella terza tavoletta, rinvenuta proprio a La Canea (Gh 3 = Gq 5)⁷, troviamo come destinatari di miele *di-we* e *di-wo-nu-so* (Zeus e Dioniso, in dativo), con l'allativo *di-wi-jo-de* (“per il santuario di Zeus”); si tratta della prova più chiara della presenza del dio nel *pantheon* miceneo.

Purtroppo, il carattere squisitamente amministrativo, nonché estremamente sintetico, di questi documenti, non lascia spazio alla descrizione di un rituale, impedendoci di immaginare quali fossero le caratteristiche della divinità oggetto del culto; tuttavia alcune notizie, tramandate da Diodoro Siculo, possono offrire lo spunto per eventuali considerazioni sui racconti mitici che circolavano nel Mediterraneo dell'età del bronzo:

“Dicono (gli Egiziani) che Orfeo, dopo essere arrivato in Egitto e aver partecipato al rito ed ai misteri dionisiaci, li adottò. ... e cercano di dimostrare che tutto ciò che è oggetto d'ammirazione presso i Greci fu trasmesso dall'Egitto. In effetti, Orfeo trasmise la maggior parte dei riti misterici, le celebrazioni orgiastiche che accompagnano il suo vagare e i miti sull'Ade. E il rito osiriaco è identico a quello dionisiaco, come quello isiaco è molto simile a quello demetriaco, cambiando soltanto i nomi”⁸.

⁷ L. GODART, Y. TZEDAKIS, “Les nouveaux textes en linéaire B de la Canée”, *Rivista di filologia e d'istruzione classica* 69 (1991), pp. 129-149; E. HALLAGER, M. VLASAKIS, B. H. HALLAGER, “New Linear B tablets from Khania”, *KADMOS* 31 (1992), pp. 61-87.

⁸ Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, I, 23, 2; I, 96, 3.

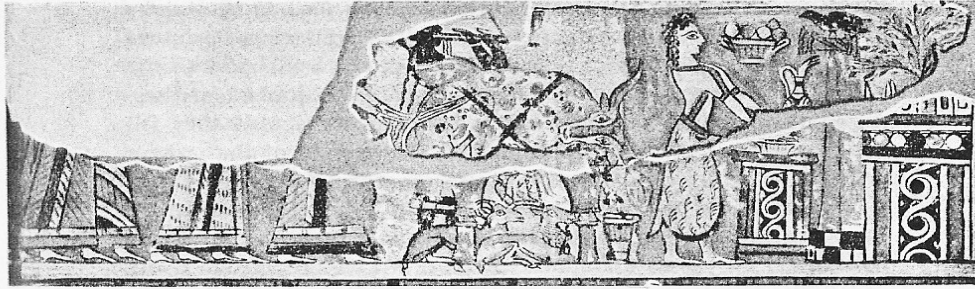
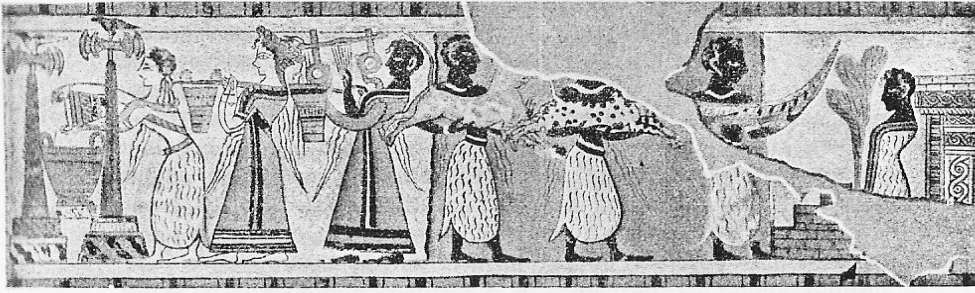
Lo smembramento di Osiride da parte di Seth e la ricerca del cadavere da parte di Iside, effettivamente, riflettono miti che ritroviamo a proposito di Dioniso (fatto a pezzi dai Titani) e Demetra (alla ricerca di Persefone); si tratta di miti che insistono sulla centralità del ritorno alla vita dopo un contatto con la morte, e mostrano la stessa associazione, nelle culture greca ed egizia, tra morte e rigenerazione.

Possiamo pensare che, durante l'età del bronzo egea, la cultura egizia abbia esercitato un'influenza sul culto funerario?

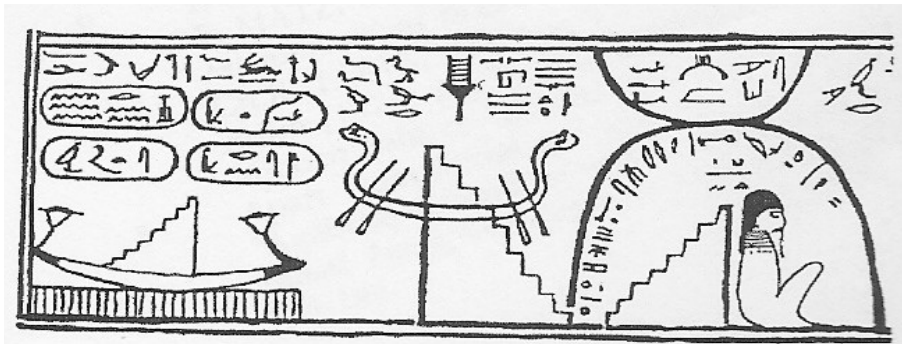
Il sarcofago di Hagia Triada, appartenente al periodo Tardo Minoico, contiene elementi decorativi che sono stati messi a confronto con l'iconografia religiosa egizia: su di uno dei lati lunghi, l'oggetto parzialmente deteriorato, offerto al defunto assieme agli animali, è stato interpretato come la rappresentazione di una barca, e messo in relazione da S. Hiller⁹ con la struttura a forma di scala posizionata ai piedi del defunto. La stessa associazione tra questi due elementi (la barca e la scala) si mostra chiaramente in un papiro funerario della XIX dinastia, e risulta facilmente interpretabile leggendo l'inizio del capitolo CII del “Libro dei Morti”, in cui il defunto si rivolge al dio Ra: “O Grande che sei nella tua barca, installami nella tua barca, tendimi la tua scala, che possa dirigere la tua navigazione...”¹⁰. Si tratta della speranza di continuare a vivere, dopo la morte, percorrendo assieme a Ra il cammino ciclico attraverso la sfera celeste; la scala ha qui una funzione fondamentale, giacché consente al defunto il passaggio ad un'altra dimensione, in cui può navigare assieme al Sole risorgendo ogni giorno.

9 S. HILLER, “Egyptian elements on the Hagia Triada sarcophagus”, *AEGAEUM* 20 (1999), pp. 361-369.

10 E. BRESCIANI, *Testi religiosi dell'antico Egitto*, Milano, 2001.



Sarcofago di Haghia Triada (lati lunghi)
Nilsson, 1950, p. 427 fig. 196



Papiro funerario della dinastia XIX
Hiller, 1999

Così il sarcofago di Haghia Triada, oltre a costituire un monumento fondamentale per lo studio della religione pre-ellenica, si mostra come prova chiarissima di un pluralismo di idee di cui Creta, dato il suo ruolo strategico per gli scambi commerciali, divenne il teatro ideale.

L'archeologia egiziana ha restituito numerosi resti di barche in legno, che venivano seppellite affianco alle tombe, affinché il defunto potesse “navigare” dopo la morte (un magnifico esempio è costituito dalle cinque barche che il faraone Cheope fece seppellire affianco alla sua piramide)¹¹; in alcune tombe pre-elleniche sono state rinvenute piccole riproduzioni di barche, che potrebbero avere la stessa funzione simbolica¹².

Non è illecito pensare che la cultura che ha creato il “Libro dei Morti” abbia favorito l'apparizione di elementi concettuali che, nel lento passaggio dall'età del bronzo all'età del ferro, hanno contribuito alla formazione di credenze religiose che saranno alla base di particolari riti misterici.

In effetti, sembra innegabile la somiglianza tra le tavolette orfiche e il “Libro dei Morti”¹³: nelle “istruzioni” egizie, come in quelle orfiche, il defunto deve affrontare un dialogo con dei guardiani¹⁴, raggiungere un albero e chiedere dell'acqua¹⁵. In più, come nelle credenze orfiche, vi è un'identificazione tra il fedele e la divinità: se nella letteratura orfica Bacco è il nome dell'iniziato e del dio, nel “Libro dei Morti” il defunto suole definirsi Osiride.

L'iconografia egea mostra già chiari esempi di un'intenzione di rappresentare azioni che possono imporsi come splendidi antecedenti di pratiche cultuali del primo millennio: in un affresco del “centro culturale” di Micene, vediamo una processione formata da individui con maschere d'animali.

11 K. BARD (ed.), *Encyclopedia of the archaeology of ancient Egypt*, London, 1999, p. 349.

12 R. LAFFINEUR, “La mer et l'au-delà dans l'Égée préhistorique”, *AEGAEUM* 7 (1991), pp. 231-238.

13 A. BERNABÉ PAJARES, A. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instructions for the Netherworld. The Orphic gold tablets*, Leiden, 2008, p. 207. T. DOUSA, “Common motifs in the “Orphic” B tablets and Egyptian funerary texts: continuity or convergence?”, in R. G. Edmonds (ed.), *The “Orphic” gold tablets and Greek religion. Further along the path*, Cambridge, 2011, pp. 120-164.

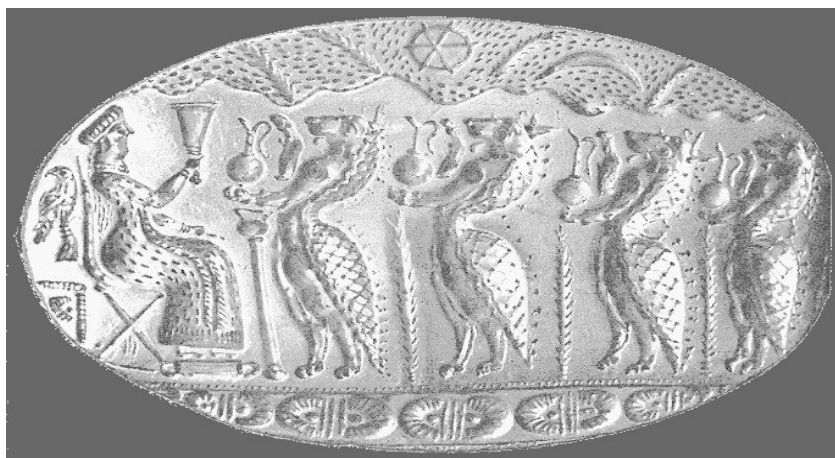
14 Capitolo CXXII (E. BRESCIANI, 2001).

15 Capitolo LIX (E. BRESCIANI, 2001).



*Affresco dal "centro culturale" di Micene
Tozza, 2016, p. 163*

In un anello in oro di Tirinto, personaggi simili vengono rappresentati nell'atto di offrire una bevanda ad una figura femminile seduta.



*Anello in oro da Tirinto
CMS, I, 179*

Diversi dati iconografici sembrano mettere in relazione questi personaggi, mascherati con pelli d'animali, con rituali di purificazione o offerte mediante elementi liquidi¹⁶.



Gemma da Vafio
Nilsson, 1950, p. 146 fig. 53



Placchetta da Micene
Nilsson, 1950, p. 146 fig. 54



Tritone in pietra da Mallia (particolare)
Baurain, Darcque, 1983

16 A. PEATFIELD, "Water, fertility and purification in Minoan religion", in C. Morris (ed.), *Klados. Essays in honour of J. N. Coldstream*, London, 1995, pp. 217-227. C. BAURAIN, P. DARQUE, "Un triton en pierre à Malia", *BCH* 107 (1983), pp. 3-73.

Processioni, libagioni e riti di purificazione, protagonizzati da personaggi mascherati con pelli d'animali, fanno pensare ad elementi propri del rituale dionisiaco; Demostene, nella sua orazione *Per la corona* (XVIII, 259), parla del ruolo di Eschine all'interno delle feste dionisiache, ed utilizza tre participi che sottolineano l'importanza di questi aspetti:

... νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων ...

“... vestendo con pelle di cerbiatto e libando e purificando ...”

Purtroppo, in assenza di una letteratura religiosa, abbiamo soltanto sporadiche tracce di una rappresentazione rituale appartenente all'età del bronzo egea; tuttavia, un nesso tra ritualità e rappresentazione può essere riscontrato in dati testuali contemporanei al periodo dei primi palazzi minoici: in una stele egizia della dinastia XII, Ikhnofret, sacerdote sotto Sesostri III (secolo XIX a. C.), descrive il proprio ruolo all'interno delle festività in onore di Osiride:

“Io ho respinto i ribelli dalla barca *neshmet*
e ho abbattuto i nemici di Osiride.
Io ho celebrato la Grande Uscita
seguendo il dio ai suoi passi.
Io ho fatto in modo che la barca di Thoth
navigasse sulla sua giusta navigazione”¹⁷.

17 P. TESTA, *Lettere dall'antico Egitto*, Raleigh, 2013, p. 151.

Il sacerdote egizio parla della propria attuazione: interpreta una serie di scene rituali che evocano il passaggio dalla vita alla morte, di cui Osiride costituisce il simbolo. L'esigenza di rappresentare questo rito di passaggio è giustificata dall'ansia di partecipazione ad un ritorno alla nascita, che può essere ottenuto unicamente seguendo il dio nel suo travaglio.

Il mitema del dio smembrato, che rinascendo diviene emblema di un nesso tra morte e rigenerazione, costituiva evidentemente oggetto di una rappresentazione rituale nell'età del bronzo; nel corso di questa rappresentazione, diveniva necessario evocare elementi mitici in grado di far rivivere il dramma: il mondo egeo, pur non avendo conservato un testo che descriva aspetti del rituale, mostra personaggi che potrebbero fare allusione ai Titani, rappresentando il momento in cui si travestono con pelli d'animali per ingannare Dioniso.

Resta il problema dell'individuazione del dio Dioniso nell'iconografia egea. Conviene a questo punto aprire una parentesi sulla presenza, nel mondo egeo, del motivo iconografico della πότνια θηρῶν. Questo motivo iconografico fu definito in tal modo da F. Studniczka, che utilizzò l'espressione associata ad Artemide in *Iliade* XXI, 470¹⁸; consiste in una particolare composizione, con una figura umana centrale (femminile o maschile, anche se, in alcuni casi, la figura sembra il frutto di una commistione fantastica di elementi animali ed umani), affiancata da animali.

La più antica apparizione di tale motivo, nella sua variante maschile, si riscontra nei sigilli della Mesopotamia meridionale e dell'Iran occidentale, risalenti agli inizi del quarto millennio a. C. (cultura protosumerica)¹⁹.

18 F. STUDNICZKA, *Kyrene, eine altgriechische Göttin*, Leipzig, 1890, pp. 153-165.

19 A. E. BARCLAY, "The Potnia Theron: adaptation of a Near Eastern image", *AEGLAEUM* 22 (2001), pp. 373-386.

Dagli inizi del secondo millennio compaiono tracce della variante femminile, che anche nel mondo egeo diviene dominante rispetto alla variante maschile; tuttavia, proprio da La Canea provengono due gemme che presentano quest'ultima variante, con differenze estremamente significative: in un caso, si osserva una figura maschile che prende per la testa due leoni; nell'altro caso, la figura maschile si trova tra le “corni di consacrazione”, con le mani verso il petto, ed è affiancata da una capra alata e da un individuo mascherato²⁰.



Gemme da La Canea
Nilsson, 1950, p. 357 fig. 168, p. 148 fig. 56

Quest'ultimo ricorda i personaggi precedentemente descritti, presentandosi con atteggiamento umano, travestimento animale ed un recipiente nelle mani destinato al compimento di un'offerta liquida; la figura centrale è associata al simbolo religioso che ne rivela la natura divina, e guarda verso un animale fantastico imponendo il proprio dominio sull'elemento naturale.

²⁰ M. P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*, Lund, 1950, pp. 357-358.

Un altro aspetto del dio Dioniso può essere riconosciuto nella figura maschile in argilla, del periodo Tardo Elladico, rinvenuta da C. Renfrew nel santuario di Phylakopi (Milo)²¹: presenta lo stesso atteggiamento osservato nella figura centrale dell'ultima gemma analizzata, eretta e con le mani verso il petto; inoltre è caratterizzata da un organo genitale marcato, che permette di pensare ad un'associazione con la fertilità.

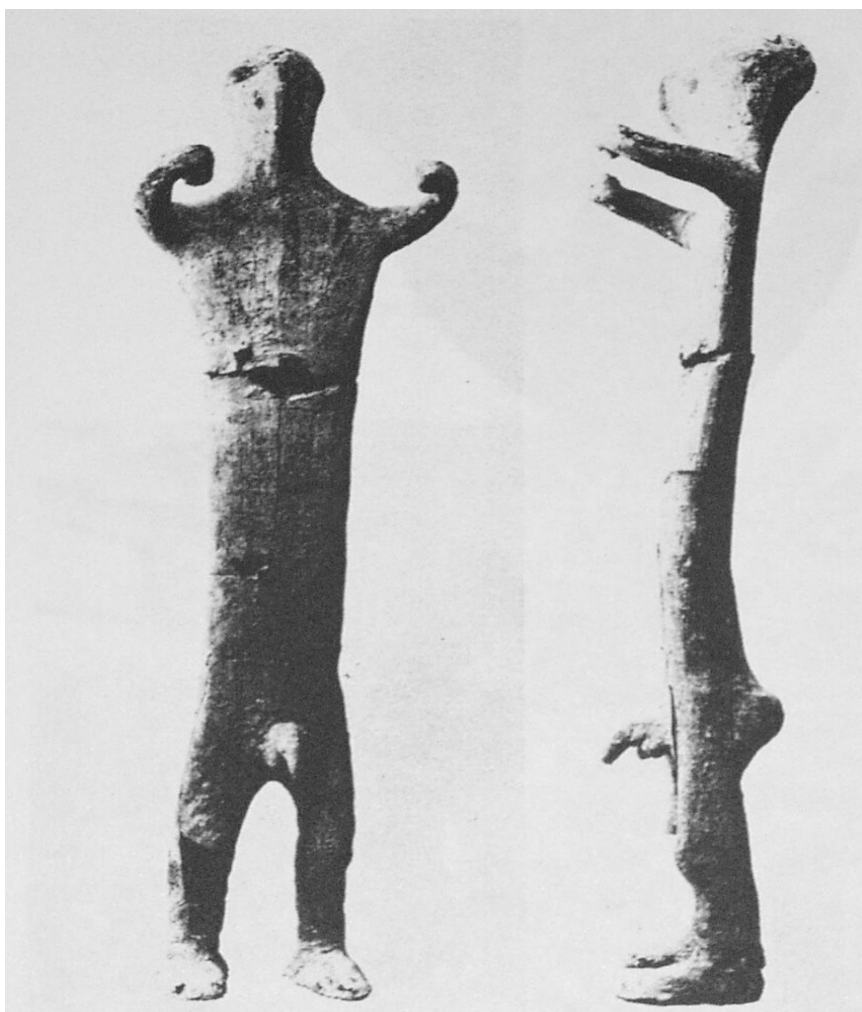


Figura in argilla da Phylakopi
Renfrew, 1981

21 C. RENFREW, "The sanctuary at Phylakopi", in R. Hägg, N. Marinatos (eds.), *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age*, Stockholm, 1981, pp. 67-79.

Infine, è degna di menzione l'ipotesi di C. Picard, che vide un Dioniso bambino, assieme a Demetra e Persefone, nel gruppo in avorio rinvenuto presso l'acropoli di Micene, appartenente al periodo Tardo Elladico²².



Gruppo in avorio da Micene
Museo Archeologico Nazionale di Atene

22 C. PICARD, *Les Religions Préhelléniques (Crète et Mycènes)*, Paris, 1948, p. 104.

Dopo la decifrazione della Lineare B, il micenologo L. R. Palmer riconobbe in una tavoletta di Pilo le stesse divinità, proponendo un confronto tra dati iconografici e testuali: le due forme *wa-na-ka-te* e *wa-na-so-i*, presenti in Fr 1227, corrispondono rispettivamente al dativo singolare di ἄναξ e al dativo duale di ἄνασσα; pertanto la tavoletta registrerebbe un'offerta a un “Sovrano” e a “due Sovrane”, il che invogliò numerosi studiosi a seguire l'idea di Palmer, pensando a un “Dio” (Dioniso) assieme alle “due Dee” (Demetra e Persefone), in contrasto con coloro i quali hanno voluto vedere in *wa-na-so-i* un locativo²³.

Alla luce dei nuovi documenti tebani, che hanno rivelato l'esistenza di un culto a Demetra e alla figlia nel mondo miceneo²⁴, non risulta inverosimile che dati testuali ed iconografici facciano riferimento, assieme a Dioniso, alle “due Dee” protagoniste dei principali culti misterici. Tra l'altro, proprio da due tombe del periodo Tardo Elladico provengono due gruppi in terracotta, che sembrano riprendere lo stesso motivo iconografico: si tratta di due figure femminili del tipo *Phi*, unite al centro, sulle cui spalle spunta un bambino²⁵.



Gruppo in terracotta da Micene
Museo del Louvre



Gruppo in terracotta da Voula (Attica)
Museo Archeologico Nazionale di Atene

²³ Nella forma *wa-na-so-i* è stato visto anche un riferimento a sacerdoti o feste religiose; per una sintesi della questione, con relativa bibliografia, cfr. F. AURA JORRO, *Diccionario micénico*, Madrid, 1993, II, pp. 403-404.

²⁴ V. ARAVANTINOS, L. GODART, A. SACCONI, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée I. Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou. Edition et commentaire*, Pisa-Roma, 2001.

²⁵ E. FRENCH, “The development of the Mycenaean terracotta figurines”, *Annual of the British School at Athens* 66 (1971), pp. 101-187.

Chi credeva nella religione orfica considerava l'essere umano in parte titanico ed in parte dionisiaco, discendendo dalle ceneri dei Titani che avevano consumato il corpo di Dioniso; di qui la necessità di seguire il dio nel suo travaglio, rappresentando la morte ed eseguendo una serie di atti rituali con il fine di allontanare l'elemento titanico ed avvicinarsi al divino: così mangiare carne cruda, travestirsi con pelli d'animali, danzare, costituivano azioni fondamentali nel rituale orfico per rappresentare la vicenda mitica del dio Dioniso.

La danza, attraverso il mito dei Cureti che si muovevano ritmicamente attorno a Zeus bambino e, successivamente, attorno allo stesso Dioniso, era collegata in maniera significativa all'isola di Creta; nell'*Iliade* (XVIII, 590-606), durante la descrizione dello scudo di Achille, si parla di una danza relazionata con il mito del labirinto cretese, attribuendo la sua invenzione a Dedalo, in onore di Arianna a Cnosso: non vi sono cenni ad una divinità cui sia associata questa danza, tuttavia il riferimento potrebbe rappresentare un ricordo della funzione rituale della danza nella Creta pre-ellenica.

Da una tomba a tholos rinvenuta a Kamilari, vicino Festo, costruita nel periodo Medio Minoico ma in uso anche nel periodo Tardo Minoico²⁶, proviene un gruppo di quattro figure danzanti, in argilla, associate al simbolo delle “corna di consacrazione”: si tratta della prova più chiara di un rapporto tra danza e sfera cultuale nel mondo egeo.

26 D. LEVI, “La tomba a tholos di Kamilari presso a Festòs”, *Annuario della Scuola Archeologica Italiana di Atene* 39-40 (1961-1962), pp. 7-148.



Gruppo in argilla da Kamilari
Museo Archeologico di Candia

L'età del bronzo egea sembra aver generato gli elementi concettuali che hanno dato luogo a questa rappresentazione rituale, allora priva di un carattere “misterico”, in quanto, come dimostra la registrazione, seppur sporadica, di aspetti del rito negli stessi documenti amministrativi, non prevedeva “iniziazione” giacché non era mantenuta al margine dell'ufficialità.

Il carattere “aperto”, riconoscibile nelle prime tracce di quest'atteggiamento religioso, fa pensare a quanto tramandato da Diodoro Siculo, parlando dei Cretesi:

“Affermano che gli onori, i sacrifici e i riti dei misteri furono trasmessi da Creta al resto degli uomini, e come miglior prova, secondo quanto credono, apportano questa:
che i riti sorti tra gli Ateniesi ad Eleusi, i più rinomati tra tutti, come quelli di Samotracia e Tracia tra i Ciconi, da quando li mostrò Orfeo, si trasmettono mediante iniziazione; mentre a Cnosso, nell'isola di Creta, è usanza da tempi antichi che questi riti si trasmettano apertamente a tutti”²⁷.

²⁷ Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, V, 77, 3.